



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2012

**Würde und die Selbstachtenswelt. Rezension zu Peter Schaber:
Instrumentalisierung und Würde, Mentis, Paderborn 2010**

Leist, Anton

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-52616>

Journal Article

Accepted Version

Originally published at:

Leist, Anton (2012). Würde und die Selbstachtenswelt. Rezension zu Peter Schaber: Instrumentalisierung und Würde, Mentis, Paderborn 2010. Zeitschrift für Evangelische Ethik, 56:305-307.

Anton Leist

Würde und die Selbstachtungswelt

Peter Schaber, Instrumentalisierung und Würde, Mentis, Paderborn 2010

Wie Peter Schaber gegen Ende seines exzellent knappen und prägnant argumentierenden Buchs zurecht betont, fällt es nicht leicht, uns mit den beiden dominanten Moralkonzeptionen zu arrangieren: dem Utilitarismus und der Vertragstheorie (Kap.7). Der Utilitarismus legt eine Moral nahe, die gegen Rechte einzelner Individuen verstößt, und die Vertragstheorie begrenzt die Reichweite der Moral auf diejenigen Lebewesen, aus deren Umgang (auch) Vorteile zu ziehen sind. Im Kern unserer ‚europäischen‘ moralischen Ansichten liegt dagegen ein ebenso anspruchsvolles wie bedingungsloses Achten ausnahmslos aller Menschen als Menschen, mit der Konsequenz *gleicher Rechte* für alle. Beides kann weder im Utilitarismus noch in der Vertragstheorie aufscheinen. Am klarsten hat Kant das moralische Achten artikuliert und er gilt deshalb allen denjenigen als Wegweiser, die es auf sich nehmen, Intuitionen in Gründe zu überführen. Denn sich nur auf die Intuitionen zu berufen ist, wie auch Schaber – allerdings anlässlich des vorgeburtlichen Lebens – betont (93), problematisch. ‚Unsere‘ Intuitionen des moralischen Achtens sind nicht eindeutig, und selbst wenn sie es in unserer Kultur wären, wie sollten wir auf andere Kulturen reagieren, die sie nicht teilen?

Zwei Strategien insbesondere scheinen offen zu stehen, um diese uns geläufige, aber unsichere Achtensmoral mit Gründen zu stützen. Die erste, die ‚*fundierende*‘ Strategie führt das Achten und aus ihm entspringende moralische Rechte und Pflichten auf einen höchsten Wert zurück, meist denjenigen der Menschenwürde. Die zweite, die ‚*psychologische*‘ Strategie versucht das Achten durch allgemeine menschliche Bedürfnisse zu erklären, wobei ein Leben oder Handeln in ‚Würde‘ ebenfalls häufig als intuitiver Leitfaden dient. Beide Strategien stoßen auf bekannte Probleme. Wie Schaber zeigt (Kap.5), verfangen sich Gründe für ein Postulat von ‚absoluter‘ oder ‚intrinsischer‘ Würde als Wert in nachträglichen Kohärenzproblemen. Anstatt Würde als Wert aufzufassen, will er sie deshalb als *Anspruch* rekonstruieren.

Die psychologische Strategie ist mit dem Problem konfrontiert, dass die würderelevanten Eigenschaften als empirisch-psychologische ungleich verteilt sind und auf ihrer Basis sich deshalb keine gleichen Rechten ermitteln lassen. Schaber wendet sich gegen diese ‚kontingente‘ Würdevorstellung

(48) und stellt ihr eine nicht-kontingente, aus dem Person- oder Menschsein entspringende ‚inhärente Würde‘ entgegen (Kap.2). Der Ansatz des Buches besteht darin, diese ‚inhärente‘, allgemein-menschliche Würde als „Anspruch auf Selbstachtung“ (50) stimmig zu entfalten, zu verteidigen und auf Beispiele moralischer Konflikte anzuwenden. Wieweit ist das gelungen?

Generell verblüfft Schabers Unterstellung, dass das Postulat des Anspruchs auf Selbstachtung keiner weiteren Begründung bedürftig sei als eben der, das Postulat könne die Schwierigkeiten anderer Würdeargumente vermeiden. Selbst wenn es so wäre, warum sollte man das Postulat akzeptieren? Schaber scheint der Meinung zu sein, dass allein das Phänomen ‚Würde‘ zu verstehen bereits in sich enthält, dass alle Begründungsfragen beantwortet sind (127). Nun lässt sich Würde aber nicht nur verschieden verstehen, sondern zumindest in nicht-psychologischer Lesart ganz ablehnen, so dass eine kohärente Konzeption der inhärenten Würde zusätzlicher Gründe bedürfte. Selbst wenn Schabers Rekonstruktion völlig stimmig wäre, bliebe offen, warum man sie übernehmen soll. Doch ist sie überhaupt stimmig?

Das dringlichste Problem eines nicht-kontingenten, nicht auf psychologischen Erfordernissen aufruhenden Würdearguments besteht – nun in Hinblick auf Kohärenz – darin, einen solchen, dem menschlichen Verfügen entzogenen normativen Anspruch mit den empirischen Eigenschaften von Menschen in Verbindung zu bringen. Dieses Problem hat verschiedene Stufen und Analogien, etwa die zwischen gerechtfertigtem Glauben und Wahrheit. Im Rahmen der Moral interessiert jedoch vorrangig, wie normativer Anspruch und konkretes Handeln zueinander gedacht werden sollen. Wie auch Kant versucht Schaber Würde als Anspruch auf Selbstachtung soweit objektiv zu lesen, dass damit in gleicher Weise ein Recht nicht nur gegen *andere*, sondern auch ein Recht gegen *sich selbst*, und entsprechend Pflichten gegen andere und gegen sich selbst, entspringen. Der von ihm betonte paradoxe Charakter der ‚Pflichten gegen sich selbst‘ liegt darin, dass die Pflichtnutznießer, also wir, die Pflichtenhaber von ihren Pflichten entlasten können, also wir uns selbst – und das führt diese Pflichten ad absurdum. Konform mit Kant beantwortet Schaber die Paradoxie damit, dass nicht wir, sondern die „Würde von Personen“ (73) Pflichten auferlegt, so dass es uns individuell nicht freisteht, uns ihnen zu entziehen. Das Paradox ist dann allerdings durch die nicht geringere Schwierigkeit abgelöst, dass unerklärt bleibt, wie sich die Würde von ‚Personen im allgemeinen‘ zu je ‚meiner‘ Würde verhält.

Da wir den Ausdruck ‚Würde‘ üblicherweise ähnlich wie ‚Heiterkeit‘ gebrauchen, fällt es nicht schwer von ‚meiner Würde‘ zu sprechen. Aber dann meinen wir eine Eigenschaft, die wir individuell besitzen, eine Eigenschaft von je einem von uns. Überindividuell verstanden ist ‚Würde‘ entsprechend ein Sammelbegriff für die vielen individuellen Eigenschaften. Ist Würde hinge-

gen, umgekehrt, „nichts Individuelles“ (73), so fragt sich, wie sie uns Individuen zukommen kann oder sogar soll. Darauf sind zwei Antworten denkbar. Entweder: wir sind immer schon mehr als einmalige Individuen, nämlich etwas Allgemeines, und *sind* deshalb teilweise Würde. Oder: wir können uns *entscheiden*, die allgemeine Eigenschaft der Würde zu akzeptieren. Um die extreme erste Ontologie zu vermeiden, ist die zweite Lesart nötig. Wir können uns entscheiden, dem allgemeinen Aufruf zum Militär zu folgen, oder analog, dem allgemeinen Aufruf der Würde (angenommen, es gibt sie irgendwie allgemein und kann aufrufen). In diesem Fall ist das Paradoxon aber nicht gelöst, sondern erneuert sich im individuellen Akzeptieren des Aufrufs.

Wie auf diese Probleme reagieren? Kant und Schaber sehen richtig, dass die transindividuelle Würde ihre Gebotsstrahlen auf uns analog im Selbst- wie im Fremdverhältnis ausschicken muss, so dass sich die ersteren Pflichten nicht einfach streichen lassen. Aber angenommen, man verzichtete dennoch auf sie anstatt über sie die transindividuelle Würde widerlegt zu sehen: Wie stimmig wäre die soziale Würdemoral dann? Schaber unterscheidet sich von Verteidigern der Würdemoral wie Höffe oder Spaemann dadurch, dass er Würde nicht mit ‚Menschsein‘ in jeglicher biologischen Erscheinungsform gleichsetzt, sondern den ‚Anspruch auf Selbstachtung‘ als inhaltlichen Leitfaden für einen Teil der Moral benutzt, in dem es um direkte und indirekte Rechte geht, deren Thema eben die Selbstachtung ist (Kap.6.).

Den Anspruch auf Selbstachtung legt er dabei so aus, dass andere die negativen Pflichten haben, demütigende Handlungen wie Folter zu unterlassen sowie positive Pflichten, ein bestimmtes Maß der Armut und Chancenlosigkeit zu verhindern, letzteres ebenfalls aufgrund demütigender Konsequenzen. In den entsprechenden Passagen verlässt sich Schaber nun vermehrt auf die psychologischen Aspekte des Selbstachtens und Achtens, und vermeidet nicht immer die psychologische Rede von Würde, etwa indem er sich mit Rawls und Frankfurt auf die „Erfahrungen“ (90f.) erschwerter Selbstachtung beruft. Kindern wird die Fähigkeit des Selbstachtens im frühen Entwicklungsstadium abgesprochen (91ff.). Offensichtlich hat der Begriff der Würde in diesen Ausführungen seine Bedeutung geändert. War er zuerst ein transindividueller Anspruch auf Selbstachtung, ist er jetzt eine psychologische (und generell empirische) Weise, wie Selbstachtung praktiziert werden soll. Schaber spricht beispielsweise von der „würdeverletzenden Armut“ (119), wo er genauer nur von der „anspruchsverletzenden Armut“ sprechen sollte. Damit wäre klarer, dass die transindividuelle Würde als solche noch nichts dazu aussagt, zu welchen konkreten Forderungen sie führt.

Schlägt der „Anspruch auf Selbstachtung“ aber nicht gerade diese Brücke? Das erscheint nur so, so lange man zwischen einer transindividuellen und einer individuellen Bedeutung des Anspruchs unbemerkt hin und her

springt. Der transindividuelle Anspruch auf Selbstachtung, der mich zwingen soll, mich gegen meinen Wunsch nicht zu erniedrigen, müsste eine relevante Kenntnis des Erniedrigens umfassen, um mir das entsprechende Gebot zu vermitteln. Aber wie kann er das, wenn er transindividuell ist? Nur unsere Kenntnis der Machtaspekte in sozialen Beziehungen versetzt uns in die Lage, im Einzelfall zwischen Sicherniedrigen und seinem Gegenteil zu unterscheiden. Und die Vorstellung fällt schwer, nicht dass sich diese komplexe psychologische Kenntnis im Gebot des sich nicht Erniedrigens verdichtet, sondern dass sie passiv gleichsam darauf wartet, vom nicht-psychologischen, nicht-kontingenten transindividuellen Gebot aufgerufen zu werden. John Mackie hat uns vor einiger Zeit gelehrt, verwundert zu sein ob der Fähigkeiten solcher Gebote – und diese Verwunderung wird sicher nicht geringer, wenn die Gebote aus Ansprüchen entspringen sollen, die nicht individuelle Menschen haben, sondern ‚Personen‘, die selbst keine realen Personen oder Menschen sind. Wenn wir Individuen alles wissen, was diese Gebote fordern, welchen Inhalt haben dann noch die Gebote?

Obwohl liberaler als die biologische Würdemoral ist auch diejenige Schabers inhaltlich anspruchsvoll genug, ungeachtet der Pflichten gegen sich selbst. Die dazu Fähigen wären verpflichtet, die erniedrigende Armut aller anderen Menschen zu beseitigen (119). Obwohl vertraut, steckt der Stachel bei dieser Forderung in der Bedingungslosigkeit. Den anderen zu helfen ist geboten *ungeachtet* dessen, was diese glauben oder wollen. Also muss beispielsweise auch denen geholfen werden, die Selbstachtung ablehnen und ihre Armut mutwillig verursachen, oder die bekennendermaßen Hilfe nie erwiderten, wenn sich die Verhältnisse umkehrten. Diese Kontraste sind die normative Folge der transindividuellen Würde, und meines Erachtens neben den metaphysischen Gründen die *moralischen* Gründe, warum wir deren Postulat ablehnen sollten. Transindividuell lässt sich vielleicht Würde, aber nicht Selbstachtung postulieren, weil wir uns durch sie Diktaten beugen müssten, in denen die Gegenseitigkeit des Gebens und Nehmens verletzt wird. Selbstachtung ist nur reziprok möglich, und deshalb nicht bedingungslos und nicht transindividuell. Die Folge der ‚jenseitigen‘ Würde wäre, sich der Willkür anderer auszuliefern, und das im Namen bedingungsloser Ansprüche. Aufgrund dieses flagranten Widerspruchs kann es kein kohärentes Verständnis der Würde als nicht-kontingenter Selbstachtung geben, und wir sollten vielmehr erneut fragen, ob sich unsere überkommene Moral nicht besser aus dem konkreten sozialen Gegenüber als aus einer jenseitigen Welt des Selbstachtens rekonstruieren lässt.